

## DESENVOLVIMENTO, LIBERDADE E SABER NA MODERNIDADE.

Wellington Lima Amorim<sup>1</sup>  
Carlos Magno Siqueira Melo<sup>2</sup>

### INTRODUÇÃO

No artigo, os autores se propuseram a discutir a ideia de desenvolvimento, liberdade e saber na Modernidade, tomando como marco teórico Hegel, Marx e Sen. Com efeito, será demonstrado logo adiante que para Hegel expressar de modo objetivo o conhecimento sobre a verdade é tarefa das mais árduas, pois, igualmente penoso é identificar o método para concebê-la. E, em sua leitura, os meios hábeis para o desenvolvimento e saber só vêm a ser encontrados na Modernidade, que intrinsecamente iguala tudo, homogeneíza, cuja transparência coage a tudo e a todos, exigindo aceleração e modificação sistêmica da vida social. Não obstante, Hegel sente a necessidade de dissertar sobre o Absoluto que não poderia ser negligenciado, nos sendo permitido esclarecer, desde logo, que o Absoluto é concebido por Hegel em uma constante atualização que contém em si todo o processo de desenvolvimento do espírito, não podendo mais ser apreendido como mera abstração e sim como uma substância universal se autodesenvolvendo.

Nesse momento surge a necessidade de trazer Marx à discussão que, acertadamente, percebeu que o movimento progressivo da consciência é o próprio desenvolvimento científico. Ele tem que espírito livre sempre se apresentará como uma vontade prática que se coloca em oposição à realidade, que existe independentemente do espírito subjetivo. Não obstante, o pensamento marxista alerta que o movimento da consciência tem uma dupla face, sendo a primeira direcionada para o mundo fenomênico se colocando contra o mesmo e a segunda como um movimento de retorno a si mesmo, se voltando contra si. De toda sorte, essa abordagem será, por oportuno, aprofundada ao longo do artigo. E, por fim em relação a Sen, podemos, por ora, esclarecer que o desenvolvimento efetivo exige um processo de expansão das liberdades reais. Para Sen, as liberdades exigem variantes como disposições sociais e econômicas que ao se desenvolver intelectualmente o sujeito, torna-lo, de fato, um agente dotado de uma consciência detentora de um saber.

---

<sup>1</sup>Pós-doutorado em Filosofia- Universidade Federal do Rio de Janeiro. Doutorado em Ciências Humanas. Prof. Adjunto da Universidade Federal do Maranhão. E-mail: wellington.amorim@gmail.com

<sup>2</sup> Doutorando em Filosofia no IFCS-UFRJ. Coordenador de Graduação na Faculdade Nacional de Direito pela Universidade Federal do Rio de Janeiro-UFRJ. E- mail: [cmagnosm@direito.ufrj.br](mailto:cmagnosm@direito.ufrj.br)

## DESENVOLVIMENTO, LIBERDADE E SABER EM HEGEL E MARX.

Para Hegel, é tarefa da Filosofia expressar objetivamente o conhecimento sobre a Verdade. Logo, qualquer argumentação que nos leve a conceber a impossibilidade do conhecimento não pode ser considerado um argumento filosófico. Para existir a Filosofia, é necessário conceber a Verdade que deve se apresentar objetivamente: “*colaborar para que a filosofia se aproxime da forma da ciência*”. (HEGEL, §5, 2012). Sendo assim, cabe indagar: por onde começar? Qual caminho (*método*) que se deve conceber? Como se observa já no início da Fenomenologia do Espírito, Hegel realiza várias críticas às diversas escolas filosóficas da tradição apresentando os caminhos possíveis que as mesmas escolheram na tentativa de examinar e avaliar a capacidade de se conhecer a Verdade: “*querer conhecer já antes do conhecimento (...) querer entrar na água antes de ter aprendido a nadar*” (HEGEL, 2005). Para que se possa compreender a contento o projeto hegeliano é necessário apreender o conceito de expressão em Spinoza:

A palavra exprimir tem sinônimos. Os textos holandeses do Breve tratado empregam *uytdrukken-uytbeelden [exprimir]*, mas preferem *vertoon* (ao mesmo tempo “manifestar” e “demonstrar”): a coisa pensante se exprime numa infinidade de ideias que correspondem a uma infinidade de objetos; mas, da mesma maneira, a ideia de um corpo manifesta Deus imediatamente; e os atributos manifestam a si mesmos por si mesmo... Explicar é desenvolver. Envolver é implicar. Os dois termos, entretanto não são contrários: indicam apenas dois aspectos da expressão. (DELEUZE, 2017)

E ainda:

O início da Filosofia deve ser algo mediado ou imediato?... Aqui o ser é o que inicia, exposto como surgido por meio da mediação e, na verdade, por meio da mediação que é ao mesmo tempo a superação de si mesma; com a pressuposição do saber puro como resultado do saber finito, da consciência. Mas se não deve ser feita nenhuma pressuposição, o início mesmo deve ser tomado de modo imediato, então ele apenas se determina pelo fato de quem tem de ser o início da lógica, do pensamento por si mesmo. Apenas está presente a decisão, que também pode ser vista como uma arbitrariedade, a saber, que se quer considerar *o pensamento como tal*. Assim, o início tem de ser início *absoluto* ou, que aqui significa a mesma coisa, início abstrato; assim, ele não pode *pressupor nada*, ele não deve ser mediado por meio de nada, sem possuir um fundamento; ele deve antes ser ele mesmo o fundamento da ciência inteira. (DELEUZE, 2017)

Por isso, na modernidade o que importa é o desenvolvimento [*Entwicklung*] que opera e aponta para o Absoluto, a totalidade das totalidades, que não é a mera justaposição de partes, nada escapa de seu domínio. Que até então somente era possível apreendê-lo pela

imediatidade, sem qualquer tipo de mediação. No entanto, implica negar a negação, pura positividade, ou melhor, admitir que “*o verdadeiro é o todo*”. (HEGEL, §20, 2012). O Absoluto não é rígido ou fixo, mas dinâmico. Mesmo que se retome didaticamente a concepção do Absoluto como um objeto fixo, isto se dá apenas para fins didáticos, por isso, é preciso compreender como o conceito de *desenvolvimento* [*Entwicklung*] é introduzido na Filosofia de Hegel. Afinal: “*palavras [tais como] “divino, “absoluto”, “eterno” etc. não exprime o que nelas contém*”. (HEGEL, §20, 2012). O que isto quer dizer? Todo e qualquer tipo de conceito não consegue dar conta do Absoluto, são meras generalizações que não expõe o processo de *desenvolvimento* [*Entwicklung*] do saber absoluto, um falso saber, monótono e incompleto, sem qualquer diferenciação: “*formalismo de uma só cor*”. (HEGEL, §15, 2012).

Para isto, é preciso que se compreenda o Absoluto a partir do conceito de positividade e determinação. E neste sentido, que a Modernidade pode ser denominada como sádica, uma vez que, o desaparecimento gradual da centralidade do Deus cristão, fez com que a razão passasse a ocupar seu espaço, exigindo luminosidade sobre todos os cantos escuros que a vida privada possa a ter: “*Assim, a sociedade da negatividade dá espaço a uma sociedade na qual vais se desconstruindo cada vez mais a negatividade em nome da positividade*”. (HAN, 2017, p.9). Isto se chama iluminismo. Por isso, o discurso do sadismo, que nasce no século XVII, é extremamente transgressivo, busca a máxima visibilidade, consiste em jogar luz sobre tudo o que está fora de cena, ou melhor, obscuro, este exige o direito de mostrar, explicitar, colocar tudo nú, exigindo que todos testemunhem diante de seus olhos a verdade do Absoluto. Quem pode duvidar de que a Modernidade inaugura e se consolida a partir de movimentos espetaculares? Exibindo de forma explícita corpos enfileirados e profanados? Não há como negar como é espetacular a produção em série realizada pelo fordismo no século XIX e a esteira de defuntos nos campos de concentração de Auschwitz:

No Terror, sob a Revolução Francesa, 10 mil vítimas pereceram. Entre maio e junho de 1793, mas de 1,3 mil pessoas foram guilhotinadas. Sob o nazismo, mas de 1,3 milhão de judeus foram executados por meio de fuzilamentos e tiros na nuca” (...) prisioneiros “eram infectados com gangrena, com tifo, alvejados com balas de veneno, forçados a saciar a sede com água salgada. Para serem enviados às câmaras de gás e crematórios”. (PINHEIRO, 2001, p. 192).

Se a Modernidade exige espetacularização, ela é em si mesma um movimento sádico, pois exige o “*entendimento sem a direção de outrem*”, isto é o *sujeito burguês liberto de toda tutela*” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 75). O que exemplifica que o princípio central da Modernidade é a positividade/atividade constante e ininterrupta. Para que este empreendimento tivesse sucesso, a razão moderna buscou colocar a nú toda e qualquer forma de figura que se apresentasse obscura ou subjetiva, se fez necessário, profanar e liberar o homem de qualquer influência de superstição popular ou da religião do antigo regime. A luta que se seguiu foi entre sádicos e masoquistas. Reacionários românticos que se expressaram no maniqueísmo existente entre os contrarrevolucionários católicos e esclarecidos.

Se a grande Filosofia, representada por Leibniz e Hegel, descobrira também uma pretensão de verdade nas manifestações subjetivas e objetivas que ainda não são pensamentos (ou seja, em sentimentos, instituições, obras de arte), o irracionalismo de seu lado isola o sentimento, assim como a religião e a arte, de tudo o que merece o nome de conhecimento, e nisso como em outras coisas revela seu parentesco com o positivismo moderno, a escória do esclarecimento. (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 78).

O esclarecimento é o longo e interminável processo de destruição e construção civilizacional, um progresso que se autodesenvolve-se por etapas, uma arquitetura onde a atividade é intensa, sem ociosidade ou inatividade, uma odisseia do espírito que parte do mais primitivo a magia, do matriarcado ao patriarcado, do politeísmo ao monoteísmo, substituindo antigas mitologias por novas, sempre buscando com isso a objetividade, fundamentação última da realidade que a luz da razão seria capaz de fornecer. Como consequência tudo tem a tendência a ser tornar transparente, raso, plano e operacional, tudo é fruto do cálculo e controle, em um tempo presentificado, sem grandes dramatizações ou capacidade interpretativa, enfim: uma Modernidade sádica. O trabalho do espírito na Modernidade iguala tudo, homogeneiza, passando a ser precificado, onde a transparência coage a tudo e a todos, exigindo aceleração e modificação sistêmica da vida social:

A pressão pelo movimento de aceleração caminha lado a lado com a desconstrução da negatividade. A comunicação alcança sua velocidade máxima ali onde o igual responde ao igual, onde ocorre uma reação em cadeia do igual. A negatividade da alteridade e do que é alheio ou a resistência do outro atrapalha e retarda a comunicação rasa do igual. (HAN, 2017, p. 11).

O totalitarismo na Modernidade se apresenta na imposição da homogeneização e quantificação dos corpos, transparentes e expostos, sem ambivalências. Logo, é um mundo de informações obscenas, não havendo mais espaço para o conhecimento ou a paciência necessária a reflexão espontânea do ser humano, onde o mesmo somente pode ser concebido como simples funcionalidade. No entanto: “*Só a máquina é transparente; a espontaneidade – capacidade de fazer acontecer – e a liberdade, que perfazem com tal a vida, não admitem transparência*”. (BYUNG, 2017, p. 13). A vida privada é exposta nas redes na busca desesperada através de um fluxo comunicativo de total transparência.

O tipo ideal na contemporaneidade é a Juliette, a heroína de Sade. Ela é pedagogicamente formada para recusar a qualquer forma de superstição. Exige a exposição, explicitação. A vida da personagem é o exemplo máximo daquele que rasga todos os contratos que fundamenta a civilização ocidental, seu instrumento é o sacrilégio e a bestialidade, enfim, a consequência deste ato se expressa na profanação: “*o gosto intelectual pela regressão, amor intellectualis diaboli, o prazer de derrotar a civilização com suas próprias armas*”. (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 81). A vida passa a ser exigência de apatia, indiferença, uma sabedoria estoica e demonstrativa que normaliza a nudez e a desinibição. Qualquer espaço protegido pela discricção é profanado, jogado luz sobre, conquistado e saqueado. Esta indiferença e apatia é a principal característica da Modernidade sádica.

É na obra 120 dias em Sodoma que Sade demonstra um projeto onde a vida é sistemático-demonstrativa, sempre em um tom professoral e acadêmico, ele apresenta, a partir da faculdade de demonstração, que seu raciocínio é um ato de violência, sempre com rigor, serenidade, calma, que nos coloca diante da onipotência e da perfeita solidão que somente a razão é capaz de proporcionar. O que quer o sádico? Afastar qualquer forma de desamparo que possamos vir a ter diante das contingências da vida. Desde que nascemos se experimenta a sensação de ser lançado ao mundo, que se expressa nas marcas deixadas no corpo e pela carbonização da alma, no *burnout psíquico* que se experimenta diariamente. A frustração e o desamparo surgem na mais tenra idade, na separação entre a mãe e filho com a presença da lei que o pai invoca. Da mesma forma que o Pai, no exercício legal de suas funções divinas, expulsa Lúcifer do paraíso, ele (o filho) decai, experimentando a exclusão, sendo constrangido a estar só.

Deus é sádico, indiferente, apático ao sofrimento de Lúcifer, seu filho que perdeu sua integralidade, unicidade, comunhão, enfim, se fez homem. Da mesma forma que ao

nascer somos jogados em um mundo que se expressa ou se desenvolve, a partir de princípios opostos e ambivalentes, que se interpenetram, longe da segurança oferecida intrauterinamente. Não existe nascimento ou amadurecimento sem sofrimento. Logo, o desenvolvimento [*Entwicklung*] e a positividade na Modernidade é um movimento que precisa superar e guardar, *Aufheben*, em uma consciência infeliz. É desta forma, que Hegel procura reescrever um novo conceito do Absoluto, que exclui as diferenças, considerando apenas a identidade. No entanto, uma identidade que tem dentro de si a mediação, como motor do processo de desenvolvimento [*Entwicklung*] do espírito. É a partir de Hegel que o Absoluto não pode ser conhecido sem a mediação necessária:

“Agora vemos também todo o valor atribuído à ideia universal nessa forma da inefetividade: assistimos à dissolução do que é diferenciado e determinado, ou, antes, deparamos método especulativo onde é válido precipitar no abismo do vazio o que é diferente e determinado [...] É ingenuidade de quem está vazio de conhecimento pôr esse saber único – de que tudo é igual no absoluto – em oposição ao conhecimento diferenciador e pleno” (HEGEL, §16, 2012).

Não é mais possível compreender o Absoluto em Hegel sem analisar alguns conceitos como: *mediação* [*Vermittlung*], *determinação*, *passagem* [*übergang*], *negatividade pura* [*reine Negativität*], *igualdade-consigo-mesmo-semovente* [*sich bewegende Sichselbstgleichheit*], *simples-vir-a ser* [*einfache Werden*]. Todos estes conceitos são utilizados por Hegel na sua busca incessante de representar o irrepresentável. Por isso, é preciso repetir que a Filosofia que não se pretende ser Ciência, ou ainda, não consegue ser efetiva na representatividade objetiva dos fenômenos, não pode ser considerada como Filosofia na Modernidade. E para isso que o conceito de mediação tem um papel central na concepção de desenvolvimento [*Entwicklung*] do espírito em direção ao saber do Absoluto, onde passa a ser um sujeito racional: “O Verdadeiro é sujeito ou conceito, o que equivale a dizer que ele próprio é esse movimento de tornar-se o que ele é, ou ainda de pôr-se a si mesmo” (HYPPOLITE, 2003). Por isso, para Hegel: “tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como substância, mas também, precisamente, como sujeito”. (HEGEL, §17, 2012). Sujeito e objeto passam a ocupar o mesmo espaço e tempo:

“Uma vez que, como Hegel tenta mostrar, qualquer relação cognitiva possível a objetos deve implicar o “eu” tomando o mundo “para si”, e assim algum tipo de autorrelação, ou de apercepção, isso leva a entender

teoricamente de que maneira um sujeito pode vir a conhecer a si mesmo em sua relação com toda alteridade (e entender isso conclusivamente, sem qualquer dúvida cética, é o modo como Hegel pretende entender o “Absoluto como Espírito” (BEISER, F. HEGEL, 2014).

O Absoluto passa a ser reflexão sobre si mesmo, conservando e superando todas as diferenças em uma igualdade idêntica a si mesma. A lógica do desenvolvimento [Entwicklung] na Modernidade, segundo Hegel, deveria buscar conservar e superar a partir de um processo de reflexão que o Absoluto faz de si e por si mesmo, se opondo, e ao mesmo tempo suprimindo a oposição, conservando a simplicidade e ao mesmo tempo a multiplicidade. Desta forma, a suposta primazia da imediatez cai por terra, o Absoluto apresenta-se como reflexão sobre si mesmo, movimento, devir, que supera, mas guarda a imediatez, que se mostra como um universal particularizado: “*residia à filosofia no elemento da universalidade – que em si inclui o particular*”. (HEGEL, §1, 2012). Sendo assim, o Absoluto não é mais um postulado inicial de um longo processo de desenvolvimento [Entwicklung], esta compreensão se torna ineficaz. Neste momento, ocorre um deslocamento na apreensão do próprio espírito universal que se desenvolve e se mostra nas suas diversas manifestações determinadas. Caso contrário, sem a mediação ou autodesenvolvimento [Entwicklung] do espírito que aponta para o Absoluto não se realizaria, estaria fora de qualquer possibilidade de compreensão, de modo que sempre haveria um:

“fora, desse absoluto, então, faz-se necessária a sua inclusão. O conhecimento, após a inclusão da mediação, como dissemos, perde a condição de ser uma parte da realidade a ser buscada, mas o Absoluto deve conter toda a realidade, sob a pena de sofrer a negação por parte do que está de fora, ou seja, daquilo que não é absoluto, mas que de alguma forma o confronta. A mediação converte a fixidez do conhecimento em devir, e o Absoluto de substância em resultado, que, implementada essa nova perspectiva, se apresenta não como um fim, mas como todo o processo: “Com efeito, a Coisa mesma não se esgota em seu fim, mas em sua atualização; nem seu resultado é o todo efetivo, mas sim o resultado com seu vir a ser”. (HEGEL, §3, 2012).

O Absoluto é concebido por Hegel em constante atualização que contém em si todo o processo de desenvolvimento [Entwicklung] do espírito. Não pode mais ser apreendido como mera abstração, mas como uma substância universal se autodesenvolvendo: “*O fim para si é o universal sem efetividade; o resultado nu é o cadáver que deixou para trás de si a tendência*”. (HEGEL, §3, 2012). A influência platônico-aristotélica sobre Hegel deve ser considerada, pois coloca em oposição o particular e universal, sempre privilegiando a

universalidade frente particularidade. Aristóteles coloca como o mais alto nível do saber aquele que deseja determinar o conhecimento pleno das causas, (*Tōn aítion*), o “saber pelo saber”: “Consideramos, ainda, que entre as ciências, que seja em maior grau de sapiência a que é escolhida por si e unicamente em vista do saber, em contraste com a que é escolhida em vista do que ela deriva” (ARISTÓTELES, 2002). É importante ressaltar que a particularidade em Aristóteles aparece subordinada e que se distancia do verdadeiro saber, tendo por consequência um pensamento hierárquico e progressivo que coloca a Filosofia como superior às demais ciências: “o ser enquanto ser”. O saber verdadeiro é aquele que se distancia da particularidade e se torna universal, se abre um espaço, cisão, entre o universal e o particular:

“Ora, a primeira dessas características – a de conhecer todas as coisas – deve necessariamente pertencer, sobretudo a quem possui a ciência do universal [...] E as mais universais são, para os homens exatamente as mais difíceis por serem as mais distantes das apreensões sensíveis” (ARISTÓTELES, 2002).

Todavia, o pensamento de Hegel parece querer superar esta tradição, uma vez que não admiti diferenciação e busca se reconciliar com a diferença, afirmando a identidade:

“Se o embrião é de fato homem em si, contudo não o é para si. Somente como razão cultivada e desenvolvida - que se fez a si mesmo o que é em si - é homem para si; só essa é sua efetividade. Porém esse resultado por sua vez é imediatez simples, pois é liberdade consciente-de-si que em si repousa, e que não deixou de lado a oposição e ali a abandonou, mas se reconciliou com ela”. (HEGEL, §21, 2012).

Hegel busca superar a tradição dicotômica que nasce na antiguidade clássica e quer se reconciliar com a diferença, pois acredita que a Metafísica nos afasta da Verdade. E para isto não se pode conceber o saber sendo rígido e fixo, mas como algo que está em constante processo de *desenvolvimento* [*Entwicklung*] e atualização. Todavia para atingir tal fim é preciso realizar um processo que se apresenta em diversas etapas, a saber: o método dialético hegeliano. Na Fenomenologia do Espírito este processo se dá na expressão das diversas *figuras* da consciência, em um movimento necessário, hierárquico em direção ao saber do Absoluto. Sendo assim, para Hegel, o conhecimento não se limita a universalidade, mas somente é possível que ocorra a sua realização compreendendo o Absoluto como *desenvolvimento* [*Entwicklung*]. Este saber que se conforma em uma



unidade onde o universal e particular é um só conceito: “*multidão de características diversas*” [*einer Menge unterschiedener Beschaffenheiten*]. (HEGEL, §91, 2012).

Logo, pensar a Modernidade a partir de Hegel, somente é possível através da exposição da experiência da consciência em seu pleno *desenvolvimento* [*Entwicklung*] em direção ao saber Absoluto que “*deixou de lado a oposição e ali a abandonou, mas se reconciliou com ela*”. (HEGEL, §21, 2012). Tudo se inicia a partir da mediação que dá o pontapé inicial ao movimento do espírito, um caminho que se move, expõe, em direção ao saber que precisa ser a demonstração da imanência fenomenal e que busca sua efetividade enquanto ciência: “*a verdade só no conceito tem o elemento de sua existência*”, (HEGEL, §6, 2012). ou ainda, “*colaborar para que a filosofia se aproxime da forma da ciência – da meta em que deixe de se chamar-se amor ao saber para ser saber efetivo – é a isto que me proponho*”. (HEGEL, §5, 2012). Por fim, “*Assim, já que a consciência se examina a si mesma, também sob esse aspecto, só nos resta o puro observar*”. (HEGEL, §85, 2012). Assim, é possível compreender que a consciência na Fenomenologia do Espírito: “*vai desmanchando tijolo por tijolo o edifício de seu mundo anterior*”. (HEGEL, §11, 2012).

São dois movimentos no processo de *desenvolvimento* [*Entwicklung*], um caminho que oscila entre a frustração e aperfeiçoamento, entre a subjetividade e objetividade que tem como objetivo final o Absoluto, onde o sujeito e objeto se dissolvem: “*A meta está ali onde o saber não necessita ir além de si mesmo, onde a si mesmo se encontra, onde o conceito corresponde ao objeto e o objeto ao conceito*”. (HEGEL, §80, 2012). Concluindo: consciência é espírito, e o espírito universal contém em si a consciência particularizada assimilando a negatividade na mais pura positividade: “*o espírito só é essa potência enquanto encara diretamente o negativo e se demora junto dele*”. (HEGEL, §32, 2012).

É com Karl Marx que se pensa novamente a possibilidade da liberdade. Isto acontece a partir de uma leitura interpretativa do pós-aristotelismo, as filosofias de Demócrito e Epicuro, bem como do pós-hegelianismo. Isto se dá segundo Marx na “*construção completa da autoconsciência*” (MARX, 2018). Enfim, Marx rastreia nas filosofias de Demócrito e Epicuro o princípio da subjetividade que fundará a Modernidade, em especial o pensamento de Hegel. Acertadamente Marx aponta que o movimento progressivo da consciência é o próprio *desenvolvimento* [*Entwicklung*] científico, ou melhor: “*uma manifestação que sempre acompanhará a transição da disciplina para a liberdade*” (MARX, 2018, p. 57). Marx considera que o espírito livre sempre se apresentará como uma vontade prática que se coloca em oposição à realidade, que existe independentemente do

espírito subjetivo. Todavia, Marx alerta que o movimento da consciência tem uma dupla face. A primeira se direciona ao mundo fenomênico se colocando contra o mesmo. A segunda é um movimento de retorno a si mesmo, se voltando contra si:

Por fim, essa duplicidade da autoconsciência entra em cena como tendência dupla, contraposta de modo extremo – uma, o *partido liberal*, como podemos chama-lo de modo geral, retém como determinação principal o conceito e o princípio da filosofia, enquanto a outra retém como tal seu não conceito, o fator da realidade. Essa segunda tendência é a *filosofia positiva*. O ato da primeira é a crítica, portanto, exatamente o voltar-se para fora da filosofia, sendo o ato da segunda a tentativa de filosofar e, portanto, o voltar-se para dentro de si da filosofia, ao tomar ciência dessa deficiência como algo imanente à filosofia, ao passo que a primeira a compreende como deficiência do mundo a ser tornado filosófico”. (MARX, 2018, p. 59)

E neste sentido que Marx se filia a primeira tendência:

Porém a primeira tendência, em sua contradição interior, tem consciência do princípio em geral e de sua finalidade. Na segunda aparece a distorção e, por assim dizer, o desvario, como tal. Em termos de conteúdo, apenas o partido liberal, por ser o partido do conceito, está em condições de produzir progresso reais, ao passo que a filosofia positiva só consegue apresentar exigência e tendências cuja forma contradiz seu significado. (MARX, 2018, p. 59)

## **DESENVOLVIMENTO E LIBERDADE EM SEN**

Sendo assim, se Hegel e posteriormente Marx apresenta um sistema onde desenvolvimento e liberdade possa caminhar lado a lado, Amartya Sen propôs um “*Desenvolvimento como Liberdade*” (SEN, 2010), questionando o conceito de liberdade no contemporâneo e expondo como a liberdade pode ser dar de forma efetiva. Ressaltando que, num mundo de privações, destituições e opressões extraordinárias, surgem novos problemas que coexistem com outros já existentes impedindo que a consciência possa iniciar seu processo de desenvolvimento [*Entwicklung*]. Esclarece Sen:

Superar esses problemas é uma parte central do processo de desenvolvimento. O que procuramos demonstrar neste livro é que precisamos reconhecer o papel das diferentes formas de liberdade no combate a esses males. De fato, a condição de agente dos indivíduos é, em última análise, central para lidar com essas privações... por outro lado, a condição de agente de cada um é inescapavelmente restrita e limitada pelas

oportunidades sociais, políticas e econômicas de que dispomos. (SEN, 2010, p. 9)

E conclui: *"Para combater os problemas que enfrentamos, temos de considerar a liberdade individual um comprometimento social"* (SEN, 2010, p. 10). E por isso, *"O desenvolvimento consiste na eliminação de privações de liberdade que limitam as escolhas e as oportunidades das pessoas de exercer ponderadamente sua condição de agente"* (SEN, 2010, p. 10). Acrescentando o conceito de *"liberdades substanciais"*, salientando que a *"eliminação de privações de liberdades substanciais, é constitutiva do desenvolvimento"* (SEN, 2010, p. 10).

É possível observar que para Amartya Sen só podemos pensar em desenvolvimento [*Entwicklung*] efetivo como um processo de expansão das liberdades reais que não se resume apenas ao crescimento do Produto Nacional Bruto, o aumento da renda do cidadão médio, industrialização, avanço tecnológico ou modernização social, pois, para ele, as *"liberdades dependem também de outros determinantes, como as disposições sociais e econômicas (por exemplo, os serviços de educação e saúde) e os direitos civis (por exemplo, a liberdade de participar de discussões e averiguações públicas)"* (SEN, 2010, p. 16), obviamente, desenvolvendo intelectualmente o sujeito, tornando-o, de fato, um agente dotado de uma consciência detentora de um saber.

O desenvolvimento requer que se removam as principais fontes de privação de liberdade: pobreza e tirania, carência de oportunidades econômicas e destituição social sistemática, negligência dos serviços públicos e intolerância ou interferência excessiva de Estados repressivos. (...) Às vezes a ausência de liberdades substantivas relaciona-se diretamente com a pobreza econômica, que rouba das pessoas a liberdade de saciar a fome, de obter uma nutrição satisfatória ou remédios para doenças tratáveis, a oportunidade de vestir-se ou morar de modo apropriado, de ter acesso a água tratada ou saneamento básico. Em outros casos, a privação de liberdade vincula-se estreitamente à carência de serviços públicos e assistência social, como por exemplo a ausência de programas epidemiológicos, de um sistema bem planejado de assistência média e educação ou de instituições eficazes para a manutenção da paz e da ordem locais. (SEN, 2010, p. 17)

Sen relaciona - para demonstrar que apenas o fator Produto Nacional Bruto não sustenta o desenvolvimento, e conseqüentemente a liberdade - *"à dissonância entre renda per capita (mesmo depois da correção para variação de preços) e a liberdade dos indivíduos para ter uma vida longa e viver bem"* e exemplifica afirmando que *"os cidadãos do Gabão, África do Sul, Namíbia ou Brasil podem ser muito mais ricos em*

*termos de PNB per capita do que os de Sri Lanka, China ou do Estado de Kerala, na Índia, mas neste segundo grupo de países as pessoas têm expectativas de vida substancialmente mais elevadas do que no primeiro"* (SEN, 2010, p. 19).

Quando Sen aborda o tema das transações, mercados e privação de liberdades econômicas ele reafirma que *"a rejeição da liberdade de participar do mercado de trabalho é uma das maneiras de manter a sujeição e o cativo da mão de obra"* (SEN, 2010, p. 20). Afinal o desemprego pode ser compreendido como reserva e esse excedente reduz consideravelmente o valor do salário mínimo, tornando-o insuficiente para uma vida digna, uma vez que é visto como de subsistência na doutrina, ou seja, o sujeito sequer existe tendo em vista que está num *locus* (sub) abaixo dos padrões mínimos para uma existência digna. Sen afirma:

É difícil pensar que qualquer processo de desenvolvimento substancial possa prescindir do uso muito amplo de mercados, mas isso não exclui o papel do custeio social, da regulamentação pública [parecendo contrariar aqui o neoliberalismo e a ideia de Estado mínimo] ou da boa condução dos negócios do Estado quando eles podem enriquecer - ao invés de empobrecer - a vida humana. (SEN, 2010, p. 22)

Com efeito, sugere a impossibilidade de se conceber uma liberdade efetiva ao sujeito que, dadas as circunstâncias político-estatais que refletem a tomada de decisões, permanece na total dependência dos órgãos de poder que por sua vez não atendem, como observado em vários países, setores imprescindíveis à vida boa como demonstra Sen. Nesse sentido, evidencia-se a ilegitimidade desses órgãos de poder face ao descumprimento dos fins sociais para os quais lhes foram outorgados tais poderes. Para o autor é inaceitável, não obstante sua relevância, pensar o desenvolvimento [*Entwicklung*] apenas no sentido econômico e, neste, como fator exclusivo para tecer liberdade, principalmente quando se correlaciona ao conceito de liberdade substancial.

Contudo, tem-se a consciência de que a privação de liberdade econômica *"na forma de pobreza extrema, pode tornar a pessoa uma presa indefesa na violação de outros tipos de liberdades"* esclarecendo, a partir de um fato vivenciado em sua biografia que *"Kader Mia não precisaria ter entrado em uma área hostil em busca de uns míseros trocados naquela época terrível [onde foi esfaqueado e assassinado] se sua família tivesse condições de sobreviver de outra forma"* (SEN, 2010, p. 23). Sen, ao iniciar o capítulo no qual trata da Importância da Democracia, cita outro exemplo igualmente importante, mormente por ser fato histórico conhecido por muitos

"(...) no extremo sul de Bangladesh e Bengala ocidental, na Índia, situa-se o Sunderban - que significa "bela floresta". É ali o hábitat natural do célebre tigre real de Bengala, um animal magnífico dotado de graça, velocidade, força e uma certa ferocidade. Restam relativamente poucos deles atualmente, mas os tigres sobreviventes estão protegidos por lei que proíbe caçá-los. A floresta Sunderban também é famosa pelo mel ali produzido em grandes aglomerados naturais de colmeias. Os habitantes dessa região, desesperadamente pobres, penetram na floresta para coletar o mel, que nos mercados urbanos alcança ótimos preços - chegando talvez ao equivalente em rúpias a cinquenta dólares por frasco. Porém, os coletores de mel também precisam escapar dos tigres. Em anos bons, uns cinquenta e tantos coletores de mel são mortos por tigres, mas o número pode ser muito maior quando a situação não é tão boa. Enquanto os tigres são protegidos, nada protege os miseráveis seres humanos que tentam ganhar a vida trabalhando naquela floresta densa, linda - e muito perigosa." (SEN, 2010, p. 193)

Observe-se a ilegitimidade dos órgãos representativos daquelas pessoas ao decidirem pela proteção dos tigres de Bengala (que devem, obviamente, ser protegidos) enquanto, por via transversa, aceitam implicitamente a morte delas pelos referidos tigres, que precisam trabalhar naquela floresta. Com isso, tem-se como luxo prescindível pensar na democracia e na liberdade política e em direitos civis antes da satisfação das necessidades econômicas. Mas, há que perceber que o comprometimento das demais liberdades substanciais diante da questão econômica afeta, como um todo, o desenvolvimento [*Entwicklung*] do sujeito e conseqüentemente do Estado. Há razões mais do que evidentes que confirmam a pobreza como fator inibidor do exercício pleno "*capacidades básicas, e não apenas como baixa renda*" tendo em vista que a privação de capacidades, pensadas por Sen como elementares, pode resultar na desnutrição mórbida e morte prematura principalmente infantil.

Além disso, a mencionada pobreza resulta no analfabetismo e em inúmeras outras deficiências (SEN, 2010, p. 36) que negam não só o desenvolvimento [*Entwicklung*], e a liberdade da pessoa, mas sua própria condição de existência. Neuro ratifica que "*a organização das relações sociais ainda apresenta inúmeras deficiências e limitações [diríamos inaceitáveis, principalmente hoje num mundo e economia globalizados que roga, ao menos no campo do ideal, pelas liberdades democráticas], algumas historicamente arraigadas, outras geradas pela opção por determinados modelos políticos e econômicos ou por novas formas de dominação e de exclusão*" (ZAMBAM, 2012, p. 22). E, precisamente, salienta que:

"Presentes em todos os países, em proporções e com expressões diferentes, entre essas, é importante destacar o aumento da pobreza, a persistência do analfabetismo endêmico, o racismo, as mortes prematuras, as discriminações culturais, as tiranias, o desequilíbrio ambiental, a concentração de renda e" - talvez mais grave face o risco de extinção - "a ameaça às condições de existência das futuras gerações". (ZAMBAM, 2012, p. 22)

Não há, portanto, como pensar a liberdade diante dessas questões ainda não resolvidas em inúmeros países e, por conseguinte, não há como aceitar o desenvolvimento [*Entwicklung*] salvo se normalizarmos a exclusão daqueles que subsistem na discutida pobreza na lógica desenvolvimentista da Modernidade. Em outros termos, impossível exercer as liberdades substanciais no estado de carência total, colocando o sujeito na dependência dos órgãos de poder que, para permanecerem na situação, pensam ilegitimamente políticas nas quais a tomada de decisões volta-se a deixá-lo nesse estado de carência. Disso decorre a impossibilidade de pensar no desenvolvimento [*Entwicklung*] efetivo, repita-se por oportuno, das pessoas ou sequer do Estado diante da massa significativa de excluídos, vide os exemplos acima transcritos, relativos à Kader Mia e aos habitantes de Sunderban, na Índia que, para tentarem manterem-se vivos, arriscam a vida todos os dias.

Para Sen a conceituação de necessidades econômicas exige discussões públicas, para que mediante o debate aberto respeitando-se, necessariamente, a liberdade política e os direitos civis básicos, o reconhecimento da condição de agente das mulheres dentre outros, negligenciados em sua essência. Do contrário, ter-se-á apenas na esfera do discurso as liberdades substanciais e o desenvolvimento, [*Entwicklung*] citando incisivamente que o "*habeas-corporis pode não parecer um conceito comunicável nesse contexto*" (SEN, 2010, p. 193), afirmando que, pela falta de consciência do sujeito e de fatores que viabilizem suas capacidades, não há diálogo dele com os órgãos de poder e, como resultado, não há de fato legitimidade nas decisões políticas destes, sendo uma democracia meramente formal e não substancial. O desenvolvimento como liberdade pressupõe, nesse passo, ainda da verificação de escolhas sociais e dos comportamentos do individual. É preciso, contudo, de uma estrutura avaliatória apropriada, bem como de instituições que promovam os objetivos e comprometimentos valorativos (SEN, 2010, p. 193). É preciso também a

instituição de normas de comportamento e de um raciocínio que viabilize a realização daquilo que se propôs, politicamente, realizar.

## CONCLUSÃO

Com efeito, buscou-se aqui analisar os conceitos de liberdade e desenvolvimento em três importantes momentos, sendo primeiramente realizada no campo da Lógica, mais especificamente na doutrina da essência, dialética das modalidades de Hegel, tendo por marco teórico a Fenomenologia do Espírito. Noutro momento, abordou-se a recepção do pensamento hegeliano em relação à idéia de desenvolvimento e liberdade. Em por fim, num terceiro momento, analisou-se o conceito de liberdade e o desenvolvimento na doutrina de Amartya Sen. No que tange à filosofia de Sen, ao pensar o desenvolvimento não vê como dissociá-lo da liberdade.

Nessa proposta, questiona o próprio conceito de liberdade no intuito de torná-la efetiva e não apenas uma idéia no campo meramente do discurso. Nesse sentido, não aceita a liberdade eivada de privações de necessidades básicas como saúde, alimentação, educação quase inexistente que fomenta os inaceitáveis índices de analfabetismo que inibem obviamente sua liberdade enquanto pessoa, bem como sua própria condição de existência, além de outras opressões extraordinárias como profundamente discute em Desenvolvimento como Liberdade que obstam a consciência necessária para o início do processo de desenvolvimento. Com efeito, há que se considerar, nesse aspecto, a liberdade individual como um comprometimento social, estancando processos de privação de liberdade de escolhas e de óbices às oportunidades ao exercício de atividades conscientes inerente à condição de agente.

Como exposto acima, não há que se relacionar, necessariamente, as liberdades reais ao crescimento do Produto Nacional Bruto ou ao aumento da renda do cidadão médio pois empecilhos à participação no mercado de trabalho é uma das maneiras de manter a sujeição e o cativo da mão de obra uma vez que o desemprego tem a conotação de reserva de mão-de-obra e esse excedente reduz consideravelmente o valor do salário mínimo, tornando-o insuficiente para uma vida digna. Ademais, não há que se relacionar também as liberdades reais à industrialização, embora imprescindíveis à modernização social. Critica a impossibilidade de se conceber uma liberdade efetiva ao sujeito se atreladas às circunstâncias político-estatais ilegítimas que refletem a tomada de decisões,

tornando-o eterno dependente dos órgãos de poder, muitas vezes, ineficazes à vida boa e digna. Pensar a liberdade diante de questões como essas (e outras igualmente relevantes), pendentes de efetiva resolução como se observa em inúmeros países é impossível, salvo se normalizarmos a exclusão daqueles que subsistem na discutida pobreza na lógica desenvolvimentista da Modernidade o que, como não podia ser diferente, é inaceitável senão para uma minoria inexpressiva.

## REFERÊNCIAS

ARISTOTELES. **Obras Completas**. V.1 à V. 23. Loeb Classical Library – Havard University. 2002.

ADORNO; HORKHEIMER, **Dialética do Esclarecimento**. Zahar. 2006.

BEISER, F.C. **HEGEL**. Ed. Ideias e Letras, São Paulo, 2014.

CHATELET, F. **A Filosofia e a História**, Vol. V, Editora: Seuil, França, 1973.

\_\_\_\_\_. **Hegel**, Editora: Seuil, França, 1968.

DELEUZE. Gilles. **Espinoza e o problema da expressão**. Editora 34. São Paulo. 2017.

HAN, Byung-chun. **Sociedade da Transparência**. Vozes, 2017.

HEGEL, G.W.F. **Ciência de La Lógica**, Editora Solar/Hachette, Buenos Aires, 1968.

\_\_\_\_\_. **Fenomenologia do Espírito**, Vols. I e II, Editora Vozes, Petrópolis, 1992.

\_\_\_\_\_. **Fenomenologia do Espírito**. Vozes. São Paulo. 2008.

\_\_\_\_\_. **Filosofia da História**. Editora Universidade Brasileira, Brasília, 1995.



\_\_\_\_\_. **Introdução à História da Filosofia**. Lisboa, Edições 70, 1991.

\_\_\_\_\_. **Preleções à História da Filosofia**, in Pensadores, Vol. Pré-socráticos. São Paulo, Editora: Abril Cultural, 1973.

\_\_\_\_\_. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas, I – Ciência da Lógica**. Tradução: Paulo Meneses e Pe. José Machado. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

INWOOD, M. **Dicionário Hegel**, Rio de Janeiro, Editor: J. Zahar, 1997.

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa, 1984.

\_\_\_\_\_. **Crítica da Razão Pura**. Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa, 2001.

\_\_\_\_\_. **Prolegômenos**. In: Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

PLATÃO. **O Banquete (Coleção Os pensadores – volume Diálogos de Platão)**. 5<sup>a</sup> ed. Tradução José Cavalcante, Jorge Paleikat [et al]. São Paulo: Nova cultura, 1991.

HYPOLITE, Jean. **Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito de Hegel**. Ed. Discurso Editorial. São Paulo, 2003.

MARX, Karl. **Diferença entre a Filosofia de Demócrito e Epicuro**. Boitempo. 2018.

PINHEIRO, P. S. **Estado e terror**. Cia das Letras. 2000.

SEN, Amartya. **Desenvolvimento como Liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

ZAMBAM, Neuro José. **Amartya Sen: liberdade, justiça e desenvolvimento sustentável**. Passo Fundo; IMED, 2012.